

## A szabadság problematikája

A háború utáni idők egyik legfeltűnőbb, de könnyen magyarázható jelensége az, hogy sok más törzsfogalmunkkal együtt, amiket az addigi világmagyarázat véglegesen megfogalmazott kategóriának gondolt, a szabadság gondolata is megingott, bizonytalanná vált, minthogy némely társadalmi és gazdasági és politikai berendezkedések, melyek kifejezetten a szabadság szolgálatának igényével gyökereztek meg a köztudatban, hátrányosnak bizonyultak a közre nézve, — a liberáliszmus ellen tehát, mint gazdasági és politikai elv ellen gyanakvás, aztán bizalmatlanság támadt, azután kritika, végre nyílt hadjárat indult, — nem csoda, hogy itt se állott meg, hanem az egyéni életre gyakorolt pusztító hatásáról is megdöbbentő rajzot sietett készíteni az általános ártértékelő készség, nagyon kevés kritikus figyelmét találva éberen az iránt, hogy mikor a liberalizmust nyesegetik, a szabadság gyökerét érintik a késsel s mint a Dante látomásában, az egész fa sajog és sír fel, ha galyait tördelik. Ilyen helyzetben bizonyosan nem túlzás azt mondani, hogy sok égető kérdésünk közt is a legégetőbbek közül való, megkeresni a szabadságnak igazi értelmét és visszaadni a megtépdesett embernek a benne való hitét, — hogy visszanyerjük a képességet: élni vele igazán s megvédeni tudni a támadástól s ami még rosszabb: a félreecsavarástól.

1. A sok idevágó vitának már eddig is van egy fontos tanulsága: hogy mindazt a sokféle szabadságot, melyet a liberalizmus ellenfelei valószínűleg mégis védeni szeretnének, mikor féltik a liberalizmus történeti képződményeitől, egyetlen egy törzsfogalomból lehet kifejtetni, — hogy a lelkiismereti, szólás- és gondolat- és sajtószabadságnak csak úgy, mint a politikai vagy gazdasági, vagy művészi szabadságnak gyökere és forrása és értelmezője az *akarat szabadságának* centrális fogalma; egyszerűen azért, mert mindama szabadságok *ennek* a további életmozzanatai, megvalósulásai és megteljesedései. Ezért tehát a szabadság értelmének megnyerésére ezt a *bellebbezést* meg kell tenni, különben a felületen marad a nyomozás s a pozitív tények helyett a spekuláció szédíti magába a talán jóhiszemű vitát. A geográfus is, ha nem akarja a folyó egész folyását megrajzolni, csak egy szakaszét, mégis legalább jelzi a térképen a forrásvidéket, nekünk azonban ma a forrásig kell visszamenni.



Ennek a célnak szeretne szolgálni a szabadság problematikájának ez az összefoglalása, ami azt teszi, hogy az összefüggésekre tekint, nem a részletes kivitelre.<sup>1</sup>

2. A bellebbezés, mely az akarat szabadságának gyökeréhez utasítja az elmélkedést, egy ténynél áll meg, melyet tovább visszavinni nem lehet, nem is kell, mert ez az öntudat közvetlenül nyilvánvaló tapasztalata, aminőre *Cartesius* óta minden szellemi funkció vizsgálata épül. Ez az, hogy az öntudat szabadnak érzi magát, s azért biztató jelenség, hogy a szabadság értelmezői mind inkább ezt a végső tényt teszik kiindulóponttá, amit *annak* nálunk *Böhm Károly* majdnem két emberöltővel ezelőtt kimutatott (*Menzer: Weltanschauungsfragen, Cohn, J.: Wertwissenschaft, 1932, Gehlen, A.: Theorie der Willensfreiheit, 1933.*). Szabadnak érzi magát az ember, akár fizikai funkciói akadálytalan végzésében éli át ezt az érzést, akár gondolkozása, akár cselekvése síkjában; és a szabadság jelentését abban találja, hogy ő *kezdőpontja* egy folyamatnak, még pedig úgy, hogy *nélküle* más volna az a sor, amely most kibontakozik előtte. Ha az öntudatnak ez az evidenciája elég volna a kérdés megoldásához, a szabadság problémája igenlőleg meg volna oldva. De az evidencia még csak a szubjektív igaznak tartás alapja, — egyelőre csak ismereti oka a szabadságnak; ám előre valószínű, hogy ennél több ereje is van, s nem valószínű, hogy annyira tévedne az öntudat, hogy ilyen életbevágó kérdésben megtévesztetni engedné magát s csak alanyi illúziója volna ez az érzés, úgy, hogy éppen ennek bizonyossága alapján teheti föl a tisztázó kérdést: mit jelent hát ez a szabadság, milyen értelemben szabad az ember?

3. Semmiféle értelemben se, hangzik mindjárt két oldalról is a válasz: éppen ez az érzés jogtalan, csak magát áztatja vele az ember, a szabadság merő illúzió, mondja egybehangzóan a természettudományi gondolkozás a kauzalitás világkényszerére mutatva, és mondja a vallásos világfelfogás<sup>1</sup> az abszolút isteni akarat egyedül lehetséges szabadságára hivatkozva, mindkettő a teljes determinizmus kényszerét tanítva. Az okiség, vagyis az ok és okozat hálózataának érvénye csakugyan az egész világra kiterjed,<sup>2</sup> az anyagira csak úgy, mint a lelkire, sehol meg nem törhető uralom ez, — ez tény, csakhogy a természettudományi ténymegállapítás még nem adja magyarázatát is a ténynek, ez sokkal mélyebben van, semhogy a csupa empiriába belémerült természettudományos absztrakció elérhetné. Mert az okiség hálózata azért fonja össze a természeti valóságokat, mert az ezeket megismerő és értelmező alany, az öntudatos intelligencia viszi beléjük és közéjük ezt az *értelmi hálózatot*, mint

<sup>1</sup> Hogy milyen mély és messzeágazó gyökérzet táplálja a szabadság legkisebb és legtávolibbnak tetsző hajtását is, arról rendkívül szemléltető tanulmányt nyújt a Magyar Prot. Irodalmi Társaság által rendezett ankét, mely a *Life and Work* 1937-iki oxfordi világkongresszusára terjesztendő elaborátumában A szabadsággeszme és a kialakuló új világ címén vette számba az ide tartozó kérdéseket. L. a Prot. Szemle 1935. júl.—szept. számát.



eredményét azon módszeres műfogásoknak, melyekkel megalkotja a dolgokról a maga ismereti tárgyait, rendezi és magyarázza azokat, egy értelmi középpont körül kikristályosítva egész lényeges jelentésüket. (L. Böhm, Dialektika, Az oki viszony.)

Ezzel azonban az van kimondva, hogy az okiságot nem lehet kijátszani a szabadság ellen, mert ime, az oki hálózat eszköz, annak szolgálatában, aki megszövi és használja ezt a hálózatot, tehát nincs akadálya annak, hogy a szabadság értelmezésében is használja, azaz, a szabadság realizálásában, ami azt teszi, hogy nem a kauzalitás ellenére, hanem éppen azon át történhetik a szabadság megélése és tehát értelmezése; az okiság nemcsak nem ellensége, ellenkezőleg: előfeltétele a szabadságnak.

Ez azonban azt is megvilágítja, hogy a szabadságot nem is lehet, főlöszleg is, az okiság tagadásával akarni megvédeni; a determinizmus szűk látókörű kicsinyeskedését hasonlóval akarja jóvátenni az indeterminizmus, amíg csak az okiság uralmának gyöngítését vagy éppen felfüggesztését erőszakolja, hiába. Az okiság nélkül a világ egyáltalában érthetetlen, hiszen a kauzalitás éppen a világ jelenségeinek és ezek totalitásának lehetőségét magyarázó előfeltétel; enélkül csupa véletlenségek örvénylése volna a világ s Leibnitz szerint egyenesen boldogtalan volna az ember, ha ok és alap nélkül akarhatna, s ha így akarná a szabadságot biztosítani vagy menteni, hogy csupán az okiságot tagadja, akkor el is veszíti végleg (Gehlen, 86. és 145.), mert ez azt tenné, hogy az ember elszakadt a világtól, vagyis a semmibe zsugorítja össze magát, — hogy hová jut, annak példázója Stirner, az egyetlen, aki azt hitte, hogy megnyeri a világot, ha „a semmire teszi fel” ügyét, pedig magamagát is elvesztette.

4. A természettudományos gondolkodás alaphibájul ebből az világlik ki, hogy abszolutizálja az okiságot, mechanikus érvényesülését hangoztatva, elfeledkezett az öntudatos intelligencia szerepéről, arról, hogy az okiság az én önmagát kifejtő tevékenységének eszköze, orgánuma; a mechanikus értelmezés tehát nem az egész tapasztalat értelmezése, csak a helytelenül abszolúttá emelt mechanizmus vezeti félre a gondolkozást a szabadság kérdésében. Az abszolútum mellett, ez bizonyos, nincs helye az egyén szabadságának, — ebben a pontban találkozik a két kibékíthetetlen ellenfél, a természettudományi determinizmus a vallásos gondolkozással, amely ugyanazon abszolútum elkerülhetetlen logikájával tiltakozik a véges teremtmény szabadsága ellen, amely tisztán önáltatás, olyan, mint a többi szép álom; azt hiszi, hogy ő mozgat mást, pedig csak más mozgatja, — ez a pecsenyeforgató nyárs „szabadsága“, amint Kant példázta. Az abszolútum mellett egyszerűen nincs létjoga az egyesnek, hogy lehessen még az a hetyke önérzete, hogy ő szabad?! Ez a Hartman Nic. tételének értelme: a monizmus zárt egységében nincs helye a szabadságnak (Ethik, 597., 608., stb. Éppúgy Cohn, 445.).

De ha azt olvassuk a legmélyebb vallásos géniuszok egyikétől, hogy ő Krisztustól szabadságot nyert, (Pál, Gal. V. 1, 13, Róm. VII.



24, VIII. 15, stb.) és akinek igéje döntő, azt mondja, hogy „megismeritek az igazságot és az igazság szabadokká tesz titeket“ (Ján. ev. VIII. 32), — akkor ez a felséges felszabadító kijelentés azt teszi, hogy az abszolutum hagyományos értelmezését se lehet kijátszani a szabadság ellen, mert íme, van ennek a súlyos fogalomnak olyan jelentése is, amely, éppúgy, mint az okiság, nemcsak hogy nem zárja ki a szabadságot, hanem éppen előfeltétele annak, hogy szabadság legyen és hogy érthetővé váljék. Ez a jelentése az, hogy az abszolutum érték-kategória, nem metafizikai entitás; amíg ennek vesszük, képtelen és végre nem hajtható gondolat, melynek hiú meddő önkínzásban se lehet a nyitját megtalálni; de egyszerű és világos gondolat, ha a maga helyére illesztjük: az értékek rangsorában a csúcsra, — az az érték, amely semmi másra nem szorul, önmagában van becse. Világos, hogy csak az értékelő tudat veszi reá az értelmet, hogy az oki sort is egy ilyen „végső okkal“ fejezze be, egy *causa sui*-val, vagy hogy az *aseitas* logikailag elgondolhatatlan gondolatát mégis alkalmazza az oki hálózatban, — nincs előbb való teendője a világmagyarázat elméletének, filozófiának vagy logikának, mint hogy szálassza ki és válassza külön az ontológiai, ténymegállapító és értékelő funkciók egymásba fonódó szálait, hogy meg ne tévesszen a sok elkerülhetetlen ellenmondás, melyet csak a kétféle szál összehonyolódása okoz, mint éppen az abszolutum fogalmában is.

5. Ezzel annyira tisztázódott a helyzet, hogy a determinizmus és indeterminizmus sekélyes érvelési területéről legalább átmenthetjük a kérdést egy mélyebb vagy magasabb szintre, mert ott és eddig tulajdonképpen csak előzetes elítélése történt a szabadságnak. Most fel lehet használni a felszabadított tények egy másik fontos tanulságát: amely az akarat értelmezésében vitte előbbre a kutatást. A „bellebbezés“ ráeszméltetett, hogy szabadságról csak az akaratnál lehet szó, akaratról csak az embernél, az embernél is csak akkor, ha az öntudat magamagát szándékosan beleiktatja a folyamatba, melyet ha nem akar vezetni, pusztá szemlélője marad, de amelyből nem vonhatja ki magát. Ez azt teszi, hogy az öntudat készen kapja egy folyamat mozzanatait: a maga hiányai érzését, amelyet *ki kell elégítenie*, mert ez léte fenntartásának egyetlen módja; aztán az eszközöket hozzá, a reális valóságokat, mint pótlékokat, amelyeknek nincs is más rendeltetése, mint e hiányok pótlása; tehát készen kap egy csomó motívumot, ösztönei adalékaiban és ezeken át a reális valóság ingereiben.

A hagyományos nézet szerint már most az „akaratnak“ el kell fogadnia ezek közül az erősebbet, s ha egyik se volna erősebb a másiknál, akkor a boldogtalan „akarat“ bele is puszulhat a helyzetbe, mert ha nincs, ami valahová odabillettse a magában közömbös akaratot, a Buridán állatjának sorsára juthat: két egyenlő szénarakás közt éhen hal. Meg is érdemelné, ha volna ilyen lehetetlen — nem is öntudat, hanem csak magát érző organizmus, s az oxymoron



arra világít rá élesen, hogy ebből az akarat-elemzésből éppen — az akaró maradt ki, az egyetlen, akiről szabad az állítmányt mondani, hogy akar. Az öntudat ez; csak az ő önkéntes maga elszánása *akarat*, — s ez mindenekelőtt arra figyelmeztet, hogy az én éppen olyan pozitív tényezője az egész folyamatnak, mint amit a determinizmus és ellenpárja az egyetlen valóságnak tanít benne: a motívumok. S az akarás helyes értelmezése az, hogy a hiány kielégítésének folyamatát csak attól a mozzanattól fogva szabadna akarásnak nevezni, mikor az öntudat nemcsak vágyakat és kívánságokat érez, hanem beleveti magát a folyamatba úgy, hogy a maga aktív szerepét érvényesíti: ez abban áll, hogy a motívumok közti válogatás után valamelyiket elfogadja, kiválasztotta, tehát magával azonosítja, a magáévá teszi, — ezzel a maga elhatározásával valóban *kezdő mozzanata* lesz a további folyamatnak, enélkül más lenne az egész; most magát tette okká, a maga természetét, azáltal, hogy azonosította magát valamelyik motívummal, — csak ez az egész folyamat érdemli meg az akarás nevét, csak az én kezdő beleiktatódása ad akaratit jelleget a különben csak biológiai vagy mechanikus folyamatnak; s csak most dől el a *Nietzsche* töprengése: van-e akarat, vagy minden ösztön? Eldől úgy, hogy az én is ösztöni valóság, mert ez azt teszi, hogy az *ösztön* a legáltalánosabb formai kategória, mellyel az értelem minden valóságot ellát, hogy annak önmagából kiinduló tevékenységei értelmi magja köré kiépítse tapasztalható tartalmi vonásait és ezek egységét; de az az ösztöni valóság, ami az én, olyan izmos és reális hatalom, hogy nemcsak egyenlő ereje van a motívumokkal, melyek közt válogat, hanem éppen azzal, hogy ő válogat köztük és választ belőlük, bizonyítja és érvényesíti fölényét, amellyel ő lesz okává, vagyis létesítőjévé egy sornak, sőt sorok hálózatainak, amely nélküle nem volna, mert nem az volna, ami.

6. Ez azonban azt teszi, hogy az oki sor és folyamat *minősítést* nyert az öntudatos én ezen belenyúlása által. Az oki hálózat egy hajszálnyit se lazult vagy vékonyodott, az én okilag éppen olyan természetesen lép bele a folyamatba, mint akármelyik más tényező, — az ontológiai helyzet és sémája ugyanaz, ami volt, de egy új mozzanat valósul meg benne: az én választásával a motívumok közti *rangsor* szintén alapvető ténye és valósága érvényesül az oki hálózathoz. Ez is benne van a folyamat tartalmi mozzanatai közt, — a motívumoknak természetétől fogva más más értéke van; az én választása már most éppen azt teszi, hogy mindenkori fejlettségi foka szerint, azaz, tisztasága és érettsége szerint, a motívumokat értékük szerint akarja elhelyezni egy rangsorba — azaz, értékük szerint engedi őket érvényesülni magán keresztül. Ezen a ponton teljesedik meg és tisztázódik végleg az akarat kérdése általában: ezért az akarat csak a magát kifejtő öntudatos intelligencia önelhatározásával meginduló folyamat; ebben úgy fejt ki magát, hogy elfogadja a motívumot, a maga szellemi mivoltában ujjaszüli azt — ez az egyetlen módja a szellem „létezésének”: úgy van, hogy a maga



létében másnak létét fejezi ki (Böhm), — a másban tehát magát érvényesíti, úgy, hogy a maga rokonságának elfogadja.

7. De ezzel a szabadság értelméhez is megnyílt az út: amilyen mértékben a maga tiszta szellemi természetét tudja a motívumok kiválasztásán át érvényesíteni, annyira szabad az én, mert annyira valósul meg ő maga tisztán, azaz, éppen — szabadon. Ez mindennek-előtt azt teszi, hogy a szabadság értelmét csak akkor lehet nyerni, ha ráeszmélünk, hogy a szabadság *értékjelző* s azért az értékelés befejeződését az egész folyamatba szem előtt tartjuk, amire Böhm Károly végleges tisztázással rámutatott (A filozófiai irányok különbségének gyökereiről stb. 1902, és Axiológia, 1906.), s ami a kérdés legújabb monografiájából, a Gehlen munkájából hiányzik, — a kérdés megoldásának kulcsa hiányzik vele. S pedig semmi se bizonyítja élenkebben, mint éppen a Gehlen mélyenszántó tanulmánya, hogy csak az értékelő tudat viselkedéséből érthető a szabadság léte és értelme, — ide utalnak a Kant nagyszerű kezdő ráeszmélései, hogy *két* szempontból kell nézni a kérdést, egy oki sorban valami értékes valósul meg azáltal, hogy az én magát teszi okká s ezzel a maga szellemi mivoltát realizálja. Ebből a szempontból nézve, egy sereg részlet válik világossá, amik különben csupa antinomiának vagy legfőlegb oxymoronnak tetszhetnének. Mindenek előtt az, hogy a szabadság lényegileg szüntelen *felszabadulás*, az én mindig tisztább magához térése, magára való reflexiója, amiben Fichte már végleg feltárta az én királyi útját s aminek mozzanatait Böhm klaszszikusan megrajzolja. Ezért mondhatja Gehlen, hogy szabadság nincs is az én ama közvetlen viszonyulásában a dolgokhoz, amelyben még azokba merül el, csak mikor a reflexió, vagyis a magára való visszatérés izmosodásával feléjük kerülhet, mikor tehát mind teljesebben utasíthatja el azok elborító salakosságát (Böhm), akkor kezd valósággá lenni a maga lényeges mivolta s akkor indul meg szabadsága, amely ennél fogva sohase teljes, mert mindig újból ki kell vívnia a motívumok támadó harcában. A *posse non peccare* és a *non posse peccare* ideáljai közül csak az első lehet emberi becsvágy tárgya, — az a fok ez, amelyen az én megnyerte ösztönei, vagyis tapasztalati tartalma fölött az uralmat, ha egy-egy gyöngye perc újabb zsákmányt enged is az alantasabb ösztönöknek.

8. Érthető továbbá a szabadság látszólagos „negatív jelleme“, amiért némelyek hajlandók lebecsülni a türelmes fogalmat: az, hogy csak azt lehet megjelölni, hogy *valamitől* kell szabadnak lenni, — mintha nem lehetne megmondani, hogy mitől kell hát? Pedig világos a kritérium: az alantas motívumoktól kell szabadulni, s ezzel egyszerre világos az is, hogy *mire* kell szabadnak lenni? A magasabb, az öntudatos intelligencia mivoltával lényegrokon motívumok elfogadására. A vallásos nyelv kifejezése szerint: élek többé nem én, hanem él bennem a Krisztus. (Gal. II. 20.) S ezért a szabadság elérésének útja az öntudat azon erejének gyarapodása, hogy magától el tudja utasítani az alacsony motívumot; Gehlen úgy is nevezi: az el-



utasítás szabadsága ez, amely *nemet* tud mondani, ahol kell, — csak ez a szabadság ad jelentőséget a *nemnek* (24, 27).

9. Érthető a legnagyobb paradoxonnak tetsző tény is: hogy a szabadság a legteljesebb megkötöttség, melyet a determinizmus egyoldalúsága sohase ért meg, hanem triumfálni akar vele a szabadság ellen. A szabadság akkor van elérve, ideális valósága akkor befejezett, ha az én nem tud másként akarni, mint ahogy a maga természetével magával hozza, — akkor csak a maga törvénye szerint él, ez az *autonóm* akarat, szabad minden mástól, mert teljesen köti a maga törvénye. Luther, mikor a *szolga* akaratot dicsőíti, mert engedelmes szolgája az egész világnak, a *szabad* akarat értékét kiáltja világgá, amely azért független az egész világtól, mert csak az Istennek engedelmeskedik. Az „itt állok, másként nem tehetek“ kényszerűsége alatt álló ember a legszabadabb ember, mert ez a legszabadabb öntudat a világon.

10. S innen világosodik meg a Sokrates óta áliandó vita kérdése: mi a szerepe az értelemnek az erkölcsben? Az, ami az öntudaté a maga világa és életgyakorlata kialakításában általában: az, hogy minden tapasztalatát a maga szellemi mivoltában újjászült ingerekből készíti s mikor ráismer arra, hogy mindezt ő készítette, — akkor ezzel a legmagasabb reflexióval kettőt fejez ki: ebben a felismerésben szabadnak érzi, azaz tudja magát, mert ez a tudat a szabadság közvetlen megélése, — azért mihelyt *gondolni* képes a szabadságot, már *birja* is, mert hogy gondolhassa, hogy öntudata lehessen róla, oda az kellett, hogy *átélje*: közvetlenül megbizonyosodjék róla. Azért nincs a szabadságnak más kritériuma, mint ez a tisztán forum internum, — természetes, hogy a gyakorlat, az életfolytatás illusztrálja és bizonyítja ennek igazságát, mint a fát a gyümölcse. S ezért a felszabadulás teljessége az, amiben *Fichte* látta: hogy az ember nem akarhat mást, mint amit a *természet* akarna, — ha akarni tudna, de a „természet“ csak arra való, hogy anyagot adjon az öntudatos szellemnek arra, hogy magát kifejtse benne s ezzel a természeti valóságok értelmét megadja s ezzel autonómiájukat érvényesítse. S ezzel végre talán megszűnik a Schelling és Schopenhauer óta tartó visszaélés az akarat fogalmával, mintha a természetben valamely metafizikai „akarat“ törne az érvényesülés felé, aminek késő hullámverése a modern atómelmélet némely meglepő tanítása: mintha az atómban szabadság volna. (Cohn, 447. jegyz.)

11. S ebből érthető, hogy a szabadság = az öntudat visszanyeri vagy megnyeri a maga *totalitását* (Gehlen 123/4.); egész világában a maga autonómiája szerint tud rendelkezni, tehát minden alkotó mozzanata tartalmának is autonómiája szerint tűzi ki helyét és szerepét és rangjának megfelelő értékelést biztosít neki. Tehát kielégíti ösztöneit, felhasználja a valóságokat, érvényesíti a bennük rejlő logikumot, de *ő az*, aki mindezt teszi, kezdő oknak tudja magát *ebben*, s ezzel mindenütt a *maga* teljességét éli meg, mint alkotmányos uralkodó, aki minden alattvalója ügyét személyesen intézi.



Amit a legkisebb akarási tevékenységben érzünk, hogy t. i. mihelyt akar az én, kezdő erőnek érzi magát, — megteljesedik akkor, mikor a reflexió legmagasabb fokán *igenli* mindazt a birtokát, amit a maga alkotásának ismer föl. (Böhm, Gehlen.) Az ember *úgyis az*, amit lényeges mivoltának törvényei szerint magából kibontakoztat; mikor ezt felismerte, akkor a legmagasabbrendű szabadságot abban a viszonyulásban éli át, hogy igenli, elfogadja, öntudatosan vállalja egész életét, ami addig csupa sorsnak tetszhetett: ez az *amor fati* komoly és mély értelme; nem fatalisztikus beletörődés van benne, hanem a mélységes jelentőség és felelősség tudata, — az öntudatos szellemiség *önmagához való hűségének* átélése a csira, melyből a szabadságnak ez az értelme kicsírázik, és ennél magasabbat a szabadságról nem is lehet mondani. A szellemiségnek ez a magához való hűsége teljesedik meg az ismerés munkájában, amint az öntudat mindinkább meg tud válni a tények empirikus tömegességétől és törvények ismeretére emelkedik, amikkel először értelmileg fogja össze azokat, aztán a gyakorlatban felhasználja autonómiájuk szerint, amaz *ige* szerint, amely *kezdeté*, archéja minden valóságnak; a cselekvésben, mikor a felismert *logost*, törvény, elvet, meg is valószínűsíti a motívumok közti választással, — nem kevésbé a művészi alkotásban, mert ott is „a lélek az, amely megelevenít“.

— Az öntudatos szellemiség *önmagához való hűségének* biztosítékot és orgánumot formálni: az egyéni és a közösségi életformák meg- vagy újjáalkotásában ez az ösztönszerű s azért tévedhetetlen bizonyossággal érvényesülő legvégső hajtóerő. Biztosítani azt, amiben *Hegel* a történelmi menet logosát látta: hogy amaz *egy* ember után, aki először egyedül volt szabad, a minden emberben mint *entelecheia* ottrejlő lehetőség meg is valósuljon, — ez a gyakorlati élet irányítójának önkénytelenül is érvényesülő irányítója, a gazdasági intézményektől el a nevelésen át a legfinomabb részletek gondozására alakult szabad kapcsolatokig (művészi, tudományos stb. egyesületek). Mind a szabadságban birt „legfőbb jót“ akarják biztosítani, s ezzel a gyakorlati gonddal összemérve, a tiszta elméleti utánagondolásnak, úgy tetszik, csekély a jelentősége. De nem szabad feledni, hogy sehol se szükségesebb a reflexió, mint mikor a szabadság biztosításáról van szó, mert arra a nagy kérdésre, hogy hogy lehet a szabadságot a renddel együtt biztosítani, csak a legmélyebb reflexió adhatja meg a választ, az, amelyik a szabadság *logosát* és *nomosát* feltárja s ezzel újból tudatosítja a százszor fölfedezett és százszor megint elfeledett törvényt, hogy az az egyetlen *rend*, melyet a maga autonómiáját kifejtő én, vagyis a szabad én teremt maga körül.

Tankó Béla